



UDK: 1 Anselmus Cantuariensis, sanctus
 23 Anselmus Cantuariensis, sanctus
 Izvorni znanstveni članak
 Primljeno 12. 11. 2014.
 Prihvaćeno 15. 12. 2014.

»Intellectus fidei« Anzelma Canterburyjskoga s posebnim osvrtom na »Cur Deus homo«

Ivica Raguž*

Sažetak

Članak promišlja teološku metodu »intellectus fidei« Anzelma Canterburyjskoga koja će biti predstavljena kao dijalektičko–racionalna. Za razliku od patrističke teologije u kojoj je prevladavala metoda »quaerere«, traganje za Bogom i Božjim licem, u Anzelma premoć ima metoda »accedere«, misaona jasnoća uma koja se izriče u »rationes necessariae«. Premda Anzelmo nije racionalistički teolog, kako mu se to nerijeko spočitava, u članku se ukazuje na problematičnost njegove dijalektičko–racionalne metode »quaerere«. To posebno dolazi do izražaja u njegovu djelu »Cur Deus homo«, kojemu je posvećen drugi dio članka. Donose se temeljni vidovi toga Anzelmovega djela, s posebnom naglaskom na njegovu angelologiju koja predstavlja skriveno središte cjelokupne argumentacije o zadovoljštini. To se djelo pozitivno vrjednuje, ali se i pokazuju ograničenja Anzelmove dijalektičko–racionalne metode u tome djelu.

Ključne riječi: Anzelmo Canterburyjski, zadovoljština, spasenje, vjera, razum, Cur Deus homo

Uvod

U ovom članku kani se promišljati posebnost »intellectus fidei« Anzelma Canterburyjskoga. Tom će se tematikom pozabaviti ponajprije prvi dio članka. Ukazat će se na prednosti i nedostatke Anzelmovega »intellectus fidei«. U drugome dijelu analizirat će se osnovne misli Anzelmovega djela »Cur Deus homo«. Vrjednovat će se Anzelmov važan doprinos razumijevanju kršćanskoga spasenja, koji ni danas nije ništa izgubio na aktualnosti. Dat će se kritički osvrt na sadržaj, kao i na teološku metodu toga zrelog Anzelmovega djela.

* Izv. prof. dr. sc. Ivica Raguž, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku. Adresa: Petra Preradovića 17, p. p. 54, 31000 Osijek, Hrvatska. E-pošta: ivica.raguz@os.t-com.hr

1. »Accedere« i dijalektičko–racionalna metoda

Obično se Anzelmov »intellectus fidei« naziva monastičkim, odnosno um koji promišlja vjeru monastički je um.¹ Monastički um podrazumijeva Augustinov nauk o Trojstvu. Augustin u djelu »De Trinitate« uzima čovjekov duh, njegovo pamćenje, um i volju (memoria, intellectus, voluntas), kao ključno mjesto za promišljanje Presvetoga Trojstva. Čovjek je u svojoj duhovnoj, nutarnjoj stvarnosti slika Trojstva i kao takav pozvan je svim se trima moćima suobličavati Trojstvu. To vrijedi i za »intellectus«, um. »Intellectus« pripada široj umskoj djelatnosti svakoga monaha, a ona je »cogitatio«, mišljenje. »Cogitatio« podrazumijeva neprestano preispitivanje i propitivanje vlastitih misli (»discretio«) i njihovo usklađivanje s Božjim mislima. Cogitatio također obuhvaća i »intellectus«, spoznaju Boga, a to znači svega onoga što je Bog objavio po Isusu Kristu i što se prihvaća vjerom. Stoga monah treba što više spoznavati ono što vjeruje (»fides quaerens intellectum«) jer tako dolazi do spoznaje Božjega Logosa. Na taj se način njegov »intellectus« suobličuje s Božjim »Intellectusom«, Logosom, Sinom Božjim, Isusom Kristom. Već ova kratka skica monastičkoga uma uvodi u misao Anzelma Canterburyjskoga, napose u razumijevanje njegovih djela »Monologion« i »Proslogion« koje treba shvatiti upravo kao izričaj monaškoga »cogitatio«.

Ipak, ovakvo određenje monastičkoga uma ostaje preopćenito jer je »monastički um« također i um jednoga Bernarda iz Clairvauxa ili Huga od sv. Viktora, koji se međutim podosta razlikuju od onoga sv. Anzelma. Stoga je potrebno pronaći drugi pojam koji će bolje izraziti posebnost, ali i problematičnost Anzelmove metode, kako će se kasnije pokazati. Čini se da je možda ponajbolji opis Anzelmove metode dao Henri de Lubac. De Lubac naziva Anzelmov um dijalektičkim, odnosno metodu dijalektičko–racionalnom u teologiji.² Takva je teologija dakako monastička, ali njezino središte nije ekstaza ili čuvstvo, nego motreći um, »rationis contemplatio«. Da bi se razumjelo što se misli pod dijalektičko–racionalnom metodom, potrebno je vidjeti na koji način sâm Anzelmo tumači »intellectus fidei«.

Iz njegovih djela može se uočiti trostruka uloga »intellectus fidei«. 1. U vrlo važnom posvetnom pismu papi Urbanu II. Anzelmo pojašnjava da se »intellectus fidei« nalazi između »fides« i »species«, odnosno »visio«: »Denique, quoniam inter fidem et speciem intellectum, quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo«.³ Dakle, što god više čovjek raste u spoznaji onoga što vjeruje, tim se više približava »visio« za kojom žudi i koja će se dogoditi na koncu vremena. Iz toga slijedi da je uloga »intellectus fidei« duboko mistična, on

1 Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit* II, 1, Einsiedeln, 1984., 255.

2 Henri de Lubac, *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris, 1979., 81–124., ovdje 96.

3 *Cur Deus homo* (kasnije CDH), commendatio operis ad Urbanum papam II. Hrvatski prijevod Stjepan Kušar *Zašto je Bog postao čovjekom*, Zagreb, 2014. Sjepan Kušar napisao je i uvod: »Anzelmo Canterburyjski i »Cur Deus homo« u: *Zašto je Bog postao čovjekom*, 5–40.

predstavlja stvarno udioništvo u eshatonu, kušanje već sada onoga što će u punini biti, a to je gledanje Boga licem u licem — »visio«. Dakle, težnja uma vjere za »veritatis claritas« ili »rationis necessitas«⁴ proizlazi iz same logike vjere, u koju je utisnuta ta težnja, otvorenost prema eshatološkoj viziji. 2. »*Intellectus fidei*« ima apologetsku ulogu. Naime, protiv onih koji ne vjeruju, protiv »ludaka«, ali i protiv onih koji prigovaraju kršćanima ono što vjeruju, vjernik treba dati razloge svoje nade. Tako u »*Cur Deus homo*« Anselmo izričito ističe da se cijeli spis shvaća kao odgovor na prigovore vjernika spram pitanja o otkupljenju: »*Quorum prior quidem infidelium Christianum fidem, quia rationi putant illam repugnare, sespulentium continet obiectiones et fidelium responsiones.*«⁵ 3. »*Intellectus fidei*« nužan je kao izričaj marne spram nemarne vjere. Naime, tko se ne bi trudio u spoznaji onoga što vjeruje, bio bi lijen, dokon u vjeri: »*Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus.*«⁶ Ista se misao provlači i u »*Monologionu*« gdje Anselmo znakovito ističe da nije vjernik onaj koji ne prihvaća ono što pripada stremljenju same vjere, ali ni onaj koji po onomu što vjeruje ne stremlji prema njoj: »*Qui hoc quod credit non ad illam tendit.*«⁷ Štoviše, živa vjera ne samo da stremlji *prema*, nego stremlji tako što vjeruje *u* ono što se treba vjerovati, dok mrtva vjera samo vjeruje ono što se treba vjerovati: »*Dici potest viva fides credere in id in quod credi debet, mortua vero fides credere tantum id quod credi debet.*«⁸ To stremljenje jest upravo »*intellectus fidei*«, spoznaja je marna, angažirana, ona se trudi da što snažnije ulazi *u* ono što vjeruje. U tom smislu, Anselmo se protivi svakomu teološkom pozitivizmu ili nominalizmu koji prihvaća činjenice vjere, a da sam spoznajno (dakako i ljubavlju) ne stremlji prema onomu što vjeruje. Dakle, sama logika vjere zahtijeva »*Anstrengung des Begriffs*« (Hegel). 4. »*Intellectus fidei*« omogućuje vjerniku radost spoznaje: »*Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur.*«⁹ Vjernik se raduje spoznaji jer ono što mu je bilo nepoznatljivo i tamno u vjeri, postaje mu blisko. Na taj način spoznaja, koja izriče »*pulchritudinem rationis*« vjere, budi u čovjeku ljubav prema onomu što vjeruje: »*In solvendo tamen omnibus est intelligibilis et propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis.*«¹⁰

Ovakvo pak promišljanje o »*intellectus fidei*« nalazi se zapravo kod većine crkvenih otaca, napose kod Augustina na kojega se Anselmo poziva. Isto tako, taj će »*intellectus fidei*« kasnije dijeliti i produbiti svi srednjovjekovni teolozi. No

4 Anselmo, *Monologion*, Prologus. Citirano prema Anselmo Canterburyjski, *Quod vere sit Deus*, sv. prvi, prijevod Marina Miladinov, Zagreb, 1997. U tekstu će se rabiti latinski izvornik. (Kasnije M za *Monologion*, P za *Proslogion*)

5 Anselmo, *Cur Deus homo* (kasnije CDH), Praefatio.

6 CDH I, 1.

7 M 76.

8 M 78.

9 CDH I, 1. Također: »*Non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices*« (CDH II, 15)

10 CDH I, 1. Kasnije će taj odnos spoznaje i ljubavi produbiti Toma Akvinski. Vidi: Ivica Raguž, Neki vidovi teologije vjere Tome Akvinskoga, u: *Diacovensia* 2 (2013), 285–307.

u Anzelma se ipak događa određena novost, na koju je upozorio upravo Henri de Lubac nazivajući Anzelmovu metodu dijalektičko–racionalnom.¹¹ Naime, de Lubac razlikuje dvije vrste »*intellectus fidei*«. Prvi je kontemplativan i mističan. On razmatra nad cjelovitim otajstvom vjere. On je usmjeren od vjere prema viziji, ali tako da ga neprestance vodi i prati dinamika »*quaerere*«, traganja za Bogom, za licem Božjim. Ne traži se nekakav misaoni model po kojem bi Bog bio spoznajno jasan. Time je također isključena i potreba za spoznajom »nužnih razloga« jer bi takva spoznaja zaustavila traganje za Bogom. Zato svaka spoznaja poziva na novu spoznaju; spoznaja u tom kontemplativno–mističnom pristupu nosi radost, zadovoljstvo koje budi još žarče traganje za Bogom.

Drugi je »*intellectus fidei*« dijalektičko–racionalan. Njegova je nakana prije svega »*accedere*«, pristupiti Bogu.¹² »*Accedere*« znači pronaći određen misaoni model koji omogućuje umu spoznajnu jasnoću Boga. Um se na neki način zaustavlja na toj spoznajnoj jasnoći, na »nužnim razlozima« te time prekida dinamizam »traganja« za Bogom. Upravo ta metoda »*accedere*« ima prevagu nad »*quaerere*« u Anzelmovo misli. Dakako, »*quaerere*« nije isključen u Anzelma, o čemu dovoljno svjedoči i njegov poznati aksiom »*fides quaerens intellectum*«. Međutim, taj »*quaerens*« shvaćen je na način »*accedere*«, na način da se vjera zaustavlja na spoznatoj jasnoći. Odatle je razumljivo zašto je toj metodi toliko važno spoznati nužnost i nužne razloge onoga što se vjeruje. To je i glavni razlog zašto se u Anzelma, tvrdi de Lubac, može primijetiti neobično sudaranje ekstremne racionalnosti i ekstremnoga nezadovoljstva uma¹³, što predstavlja golemu novost u kršćanskomu »*intellectus fidei*«.

Naime, patristički »*intellectus fidei*«, upravo zato što je vođen idejom »*quaerere*«, ne poznaje takvo nezadovoljstvo spoznatim. Vjera ne traži jasnoću nužnosti spram koje će se zaustaviti. Svaka spoznaja u vjeri tragajuća je spoznaja te ona kao takva nosi u sebi zadovoljstvo, radost i kao takva budi novu spoznaju. U Anzelma smo svjedoci ekstremnoga nezadovoljstva, jer Anzelmo primjećuje da je ono što je našao, dokazao i spoznao zapravo nije uopće ono što je tražio. To posebno dolazi do izražaja u Proslogionu. Naime, već prvo poglavlje svjedoči o ekstremnome nezadovoljstvu. Anzelmo navodi riječi Psalmista: »*Quero vultum tuum; vultum tuum, domine, requiro*.« Sebe naziva izganikom koji uzdiše za tim da vidi Božje lice, a ono je predaleko: »*Anhelat videre te, et nimis abest illi facies tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua*.«¹⁴ Nakon što je pronašao »*unum argumentum*«, očekivalo bi se određeno zadovoljstvo. Jer spoznaja je sada Božje opstojnosti tako snažna i nepokolebljiva, da se ne može

11 I Stjepan Kušar također ostaje na tom općenitom poimanju Anzelmove metode unutar monaške kontemplacije kao »umsko motrenje«. Vidi Stjepan Kušar, »Anzelmo Canterburyjski i 'Cur Deus homo'« 6.

12 O razlici između »*quaerere*« i »*accedere*« vidi Anselm Stolz, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne, 1948., 75ss.

13 Henri de Lubac, *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, 93.

14 P 1.

misлити da ne postoji. Čak i kad bi poželio ne vjerovati da Bog postoji, bezumnik to ne bi mogao, jer bi ga na to silila spoznaja »unum argumentum.«¹⁵ No nakon dokazivanja, nakon što je »pristupio« spoznajno Bogu, Anzelmo se ponovno vraća početnim mukama i nezadovoljstvu. Sve je ponovno tama, tjeskoba, uskoća. Krajnje nezadovoljstvo dolazi do izražaja u poetski snažnim riječima koje donosim u hrvatskom prijevodu: »Ona se napreže da vidi više, a ne vidi ništa preko onoga što je vidjela, ništa osim tame; dapače, ne vidi tamu, koje nema u tebi, već vidi da ne može vidjeti ništa više van svoje tame. Zašto to, Gospode, zašto to? Je li njezino oko zamračeno slabošću svojom, ili zaslijepljeno sjajem tvojim? Ali sigurno je i zamračeno u sebi, i zaslijepljeno tobom. Svakako je i zatamnjeno kratkovidnošću svojom, i zastrto neizmjennošću tvojom. Uistinu, i stegnuto je tjeskobom svojom, i pobijedeno širinom tvojom.«¹⁶ To dovodi Anzelma do drugoga vida svojega »unum argumentuma«. Dok je prvi vid istaknuo supovezanost mišljenja i ideje Boga, korefleksivnost čovjekova uma i Boga, »Bog je ono od čega se više ne može misliti«, drugi poništava tu korefleksivnost tvrdeći da je Bog uvijek takav da je »nešto više od onoga što se može misliti.«¹⁷ Upravo taj drugi vid izriče krizu mišljenja Boga, a time Anzelmovo krajnje nezadovoljstvo postaje razvidno. Naime, prvi vid predstavlja pokušaj vrhunske korefleksivnosti, vrhanskoga »pristupanja« Bogu, gdje se Božja opstojnost kristalno jasno predstavlja u čovjekovu umu, ili gdje čovjekov um može razotkriti »rationes necessariae« s obzirom na ono što vjeruje. Odatle je također razumljiva Anzelмова metoda »sola ratione« ili »remoto Christo«, dakle metoda koja ne uzima u obzir svjetopisamske tekstove da spozna ono što se vjeruje.

A upravo takav »intellectus« ne odgovara vjeri, mišljenja smo zajedno s de Lubacom. Jer vjera traži lice Božje i žudi za osjećanjem Božje blizine te joj uopće nije stalo do jasnoće uvida i do nužnih razloga. Vjeri misaona odsutnost Boga ne predstavlja poteškoću, nezadovoljstvo, nego zadovoljstvo još većega traganja za Bogom. U Anzelma, naprotiv, um biva šokiran Božjom odsutnošću, ostaje tjeskoban i dalje u mraku i nakon jasnoće uvida nužnih razloga: »O, najviša i nedostupna svjetlosti; o, cjelokupna i blažena istino, kako daleko si od mene, koji sam ti tako blizu! Koliko si udaljena od pogleda moga, a ja sam tako izložen pogledu tvome! Posvuda si sva prisutna — a ne vidim te. *U tebi se krećem i u tebi jesam* — a ne mogu ti prići. Unutar mene i oko mene si — a ne osjećam te.«¹⁸ Štoviše, um uopće nije našao ono što je tražio: »Cum volumus quaerere nescimus, cum quaerimus non invenimus, cum invenimus non est quod quaerimus.«¹⁹

Sada postaje razvidno zašto se nijedan teolog prije i nakon Anzelma nije okušao u dijalektičko–racionalnome »intellectus fidei«, »intellectus« ekstremne racionalnosti i ekstremnoga nezadovoljstva. Naime, Anzelmeva se metoda čini

15 P 4.

16 P 14.

17 P 15.

18 P 16.

19 P 18.

preuzetnom i suprotnom dinamičnosti vjere, vjere shvaćene kao »quaerere«. Stoga teolozi nakon Anzelma ne traže više »rationes necessariae«, nego jedino još »rationes probabiles« (primjerice Toma Akvinski). Time se, dakako, ne umanjuje snaga »intellectus fidei«, ne ograničava se njegova marnost i želja za spoznajom, ali ga se stavlja više u kontekst dinamike »quaerere«, a ne »accedere«.

Pritom treba reći da se Anzelmo nikako ne može nazvati racionalistom u teologiji, posebice ne teološkim racionalistom na Hegelov način. Jer u Hegela »intellectus« ulazi u nepomućen spokoj pojma koji više nije potrebit vjere. Kod Anzelma pak »intellectus fidei« uvijek iznova biva upućivan na vjeru i ostaje trajno pomućen, pogođen svojom nedostatnošću spram otajstva vjere. Riječ je o sljedećem. Prvo, Anzelmo ističe da sva spoznaja Boga počiva na vjeri, u skladu s biblijskim tekstom: »Ako ne budete vjerovali, ne ćete spoznati«. (Iz 7, 9) Riječ je konkretno o vjeri shvaćenoj kao iskustvo, kao način življenja koji omogućuje spoznaju. Tko ne promišlja na temelju vjere, nužno odlazi u zablude: »Neki se naime, običavaju... uspinjati, drsko se odvažujući, i u najuzvišenija pitanja o vjeri prije no što dobiju duhovna krila kroz čvrstoću vjere. Stoga se događa da ti isti, dok se do onoga što najprije zahtijeva uspinjanje stepenicama vjere onako kao što je zapisano: ako ne budete vjerovali, nećete razumjeti, drsko nastoje uspeti prije pomoću razuma, budu prisiljeni spustiti se u mnogobrojne zablude zbog manjkavosti razuma.«²⁰ Ili još snažnije: »Jer onaj tko ne bude vjerovao neće doživjeti; a tko ne bude doživio, ne će spoznati.«²¹ Drugo, Anzelmo neprestance ponavlja u svim svojim djelima prilog »aliquatenus«, »donekle«.²² Dakle, on ne kani iscrpiti i ukinuti otajstvo same vjere, nego samo proniknuti »donekle« u ono što se vjeruje. Tako primjerice u Monologionu (64–65) naglašava da čovjekov um može samo proniknuti da u Bogu nešto postoji, ali ne i kako postoji. Uvijek je svjestan da postoje uvijek i drugi »rationes necessariae« koje um nije uvidio: »Ostendimus, ut puto, certam rationem quomodo deus assumpserit hominem sine peccato de massa peccatrice, sed nequaquam negandum existimo aliam esse praeter istam quam diximus, excepto hoc quia Deus facere potest, quod hominis ratio comprehendere non potest.«²³ Treće, vjera za Anzelma ne počiva na dokazima. Također, Anzelmo ne kani svojim dokazima učvrstiti vjeru: »I molim da ne pomisli netko da sam se drznuo smatrati da bi snazi kršćanske vjere bila potrebna podrška moje obrane.«²⁴ U tom smislu, ona je jača od dokaza. Ako dokazi i ne uspiju, vjera time nije nimalo ugrožena: »Si nulla possum quod credo ratione comprehendam, nihil tamen sit quod ab eius firmitate me valeat evellere.«²⁵

20 *Poslanica o utjelovljenju Riječi* 1. (*Quod vere sit Deus*, sv. 2., prijevod Marina Miladinov, Zagreb, 2000.) Anzelmo vidi u Roscellinu jednoga takvog racionalističkog teologa koji se udaljio od čvrstoga temelja vjere.

21 *Poslanica o utjelovljenju Riječi* 1.

22 P 1: »Desidero aliquatenus intelligere.« »Vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicuti es.« (P 14) Također (CDH II, 19).

23 CDH II, 17.

24 *Poslanica o utjelovljenju Riječi* 1.

25 CDH I, 1.

Na temelju svega rečenoga, može se reći da Anzelmo nije racionalistički teolog. Njegov um ostaje monastički um, um koji polazi od vjere i vodi prema vjeri. Kako je istaknuto, njegov »*intellectus fidei*« proizlazi iz monastičkoga ozračja »*cogitatio*«, iz zadaće mišljenja onoga što se vjeruje, iz žudnje za udioništvom već sada u vječnome »*species*«, vječnome motrenju samoga Boga. Njegov je um također mističan um upravo zato što u svojoj ekstremnoj racionalnosti istodobno priznaje i ekstremno nezadovoljstvo koje ga vodi do molitve, predanosti, tj. do vjere.²⁶ No, unatoč tim pozitivnim vidovima njegova »*intellectus*« koje smo pokušali istaknuti, ipak njegov »*intellectus fidei*« gubi dinamizam vjere, vjere shvaćene kao »*quaerere*«. Teologija se reducira na »*accedere*«, na racionalnu konstrukciju koja gubi iz vida personalni odnos s Bogom. »*Intellectus*« se zadržava na »ljepoti« svojih dokaza, na »nužnim razlozima« koji prekidaju ili u najmanju ruku usporavaju dinamizam vjere shvaćene kao »*quaerere*« Božjega lica, cjelovito ostvarenje odnosa s Bogom.

2. »*Accedere*« u »*Cur Deus homo*«

Nakon što je prikazana logika, temeljni dinamizam i ozračje Anzelmove »*intellectus fidei*« sada će se to konkretno pokazati na primjeru njegova djela »*Cur Deus homo*«. Pokušat će se ponajprije istaknuti osnovna nakana Anzelmove djela te ju pozitivno vrednovati. Važno je upravo ovo pozitivno vrjednovanje jer još uvijek među teolozima postoji vrlo negativno mišljenje o Anzelmovoju teoriji zadovoljštine.²⁷ Podrazumijeva se da se ovdje nije moguće baviti najrazličitijim vidovima te duboke i složene Anzelmove studije.²⁸ Potom će se ukazati na određene problematične vidove koji se opet mogu razumjeti iz Anzelmove dijalektičko–racionalnoga »*intellectus fidei*«.

Za razumijevanje Anzelmove djela uzet će se pomalo neuobičajen pristup koji se uopće ne može susresti, barem koliko imam uvid u razne interpretacije toga djela, a to je prikaz nauka o anđelima. Većini poznavatelja Anzelmove misli golem ulomak o anđelima ostaje nejasan i nepotreban te ga jednostavno zaobilaze. Po mome mišljenju on je ključan za razumijevanje cijeloga djela sv. Anzelma. Naime, monaška tradicija stavljala je u središte svoje duhovnosti angelologiju. Monah je bio pozvan ostvarivati andeosku egzistenciju, živjeti poput anđela, na-

26 Vidi o tomu Elmar Salmann, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova, 2000., 233–246.

27 Tako se primjerice Joseph Ratzinger, na kojega će se kasnije mnogi moderni teolozi pozivati, u »Uvodu u kršćanstvo« vrlo negativno osvrnuo na Anzelmovu teoriju zadovoljštine. (*Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 1993., 256.) Ipak, kao papa, on korigira svoje mišljenje i daje teoriji zadovoljštine, a time i Anzelmu, važno mjesto u razumijevanju Kristova spasenjskoga djela: »Otajstvo se zadovoljštine ne smije žrtvovati nikakvu sveznajućem racionalizmu«. (*Isus iz Nazareta* II, Split, 2011., 221–229., ovdje 229.)

28 Upućujemo na golemi zbornik radova posvećenih djelu »*Cur Deus homo*«: Paul Gilbert – Helmut Kohlenberger – Elmar Salmann (prir.) *Cur Deus homo*, Roma 21–23 maggio 1998, Rim, 1999.

laziti se na ontološkoj razini samih anđela, svojim tijelom (askezom) i svojim duhom (kontemplacijom). Odatle je razumljivo da Anzelmo nikako nije mogao zaobići nauk o anđelima, posebice kad se razmatra o otkupljenju, kako će se to kasnije kazati.

Dakle, u 16. poglavlju prve knjige Anzelmo se pita jesu li ljudi stvoreni da popune broj palih anđela. Anđeli su stvoreni u savršenome broju pa je potrebno da se taj broj ponovno nadomjesti. Jer Bog ne može dopustiti da višnji, nebeski grad ostane nesavršen. Taj se izgubljeni broj može jedino nadomjestiti ljudskom naravi. Anđeli to ne mogu biti jer bi ti novi anđeli bili drukčiji nego oni koji nisu pali, tj. gledali bi stalno one pale anđele i njihova radost ne bi bila potpuna. Zato ne bi bili hvale vrijedni. Anzelmo pak zaključuje da savršenost svijeta podrazumijeva savršenost broja naravi, a iz toga slijedi da čovjek nije stvoren da popuni prazninu broja anđela, nego da je stvoren radi sebe sama. Dakle, da i anđeli nisu propali, čovjek bi imao mjesta u anđeoskome gradu. Na taj način Anzelmo daje neizmjereno dostojanstvo čovjeku. Čovjek nije stvoren za popunjavanje prazninā, nego radi sebe sama. No da se ne ulazi u ostale pojedinosti, Anzelm je na tragu monaške tradicije stalo do toga da čovjek bude dijelom višnjega grada, zajedno s anđelima. A kako je sagriješio, on to više ne može biti: »Non ergo deum hominem pecantem sine satisfactione ad restaurationem angelorum assumere perditorum, quoniam veritas non patitur eum levare ad aequalitatem.«²⁹ Dakle, cjelokupno otkupljenje s Božje strane smjera omogućiti čovjeku da bude građanin višnjega grada poput anđela, a time i da bude blažen. Da bi to postao, on mora biti u cijelosti čist, bez grijeha, pravedan. Anzelmo koristi primjer bogataša i bisera. Neki bogataš naumio je staviti najčišći biser u svoju riznicu, ali je dopustio davlu da mu ga izbací iz ruke. On sad ne može dopustiti da se njegov biser vrati posve prljav u njegovu riznicu. Tako i Bog. On ne može dopustiti da se čovjek prljav, grešan, a to znači ubog i nepravedan, vrati u nebeski grad. To bi bilo nedostojno Boga, ali nedostojno i čovjeka. Na taj bi način i blaženstvo čovjekovo bilo ispod razine koju je Bog postavio, ono bi bilo manje od anđeoskoga, tj. nesavršeno, jer čovjek ne može biti blažen, ako ostaje ubog i nepravedan: »Sive autem indigens sive iniustus sit, beatus non erit.«³⁰

To je dakle, prema mome mišljenju, jezgra cijele Anzelmove argumentacije. Sada će se ukratko prikazati u glavnim crtama. Pokazalo se da čovjek treba postati blaženim, a to znači poput anđela. Da bi se to ostvarilo, a to je Božji naum, u obzir ne može doći sljedeće: Bog ne može jednostavno oprostiti čovjeku.³¹ Ne samo da bi se time poremetio odnos pravednosti i nepravednosti (nepravednici i pravednici bili bi izjednačeni), nego bi čovjek ostao isti, njegovo cjelokupno

29 CDG I, 19.

30 CDG I, 19. Balthasar je izvrsno uočio da je tu riječ o ključnom tekstu, ali ga ne tumači u kontekstu Anzelmove angelologije. (*Herrlichkeit* II, 1, str. 253.) Stjepan Kušar samo općenito ustvrđuje da Anzelma zanima »*reparatio* ili »*restauratio*, obnova čovjeka, novo stvaranje ili uspostava čovjeka u njegovo bogomdano dostojanstvo i čast te po tome 'kontempliranje' Božjega grada.« (Stjepan Kušar, »Anzelmo Canterburyjski i 'Cur Deus homo'«, str. 25.)

31 CDH I, 12.

biće i dalje bi ostalo isto, bio bi onaj »prljavi biser«. Na taj način spasenje ne bi uopće bilo spasenje, zlo ne bi bilo iznutra slomljeno i preobraženo. Osim toga, to ne bi bilo dostojno čovjeka, jer Bog na taj način ne bi ni čovjekov grijeh uzeo ozbiljno, bila bi to dakle misao o »jeftinom spasenju«. Naime, zlo treba biti iznutra prihvaćeno, istrpljeno i kao takvo slomljeno te preobraženo. Zato Anzelmo s pravom odbacuje misao o spasenju prema kojoj bi se spasenje dogodilo kao čin pukoga Božjega oprosta. Upravo u tom kontekstu Anzelmo razvija teoriju zadovoljštine.

Naime, teorija zadovoljštine u skladu je s Božjim dostojanstvom i čovjekovim dostojanstvom. Zadovoljština pretpostavlja golemost grijeha koji je čovjek počinio. Time je čovjek obeščastio i uvrijedio Boga. Anzelmo pojašnjava da se obeščaćenje Boga ne smije shvaćati kao da se Boga kao takvoga može uvrijediti jer Bog je savršen i nalazi se onkraj same uvrede.³² Obeščaćenje se odnosi na Božji naum sa svijetom, na njegov poredak, ili kako se već vidjelo, na naum ostvarenja nebeskoga grada i čovjekova blaženstva, koji sada međutim više nije ostvariv. Zato je sad potrebno vratiti Bogu više od onoga što je prije bilo, a to znači dati više od svega onoga što postoji osim Boga.³³ Zašto više? To zahtijeva pravednost odnosa. Jer onaj tko bi vratio isto što je prije bilo, poručio bi da se zapravo ništa nije ni dogodilo. Ne bi uopće priznao veličinu svojega grijeha, kao što ne bi ni iznutra grijeh slomio i preobrazio, što bi bilo protivno dostojanstvu uvrjedenoga kao i svomu vlastitom dostojanstvu jer se time ne bi uopće suočio s onim što je počinio. Bilo bi to ispod razine Božje slobode i čovjekove slobode. U tom smislu treba razumjeti teoriju zadovoljštine. Ona u sebi nema ništa juridičkoga³⁴ i ne može ju se relativizirati tvrdeći da je ona posljedica feudalnoga srednjovjekovnog sustava. Ona je potpuno u skladu s novozavjetnom mišlju, prema kojoj se spasenje shvaća kao oslobođenje čovjeka od ropstva grijeha, kao otkupnina (Mk 10, 45) i kao zadovoljština (Heb 9, 22).

Anzelmo se tako svojom teorijom zadovoljštine kao nitko prije njega usredotočio na ozbiljnost spasenja u Isusu Kristu. Ako je cilj čovjekova života nebeski grad, andeoski način življenja, tada se spasenje ne može shvaćati kao površno i necjelovito slamanje zla. I ne samo to. Anzelmo nastoji demitologizirati kršćansko shvaćanje spasenja te u skladu sa svojom metodom ostavlja po strani Krista (»remoto Christo«). Spasenje je za Anzelma događaj dviju sloboda, Božje i čovjekove. Spasenje je ponajprije događaj Božje slobode. Bog spasenje ne čini prisilno. Stvarajući svijet, on samoga sebe obvezuje da ostvari svoj naum

32 CDH I, 11, 14–15. »Cum vero non vult quod debet, deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem dei nullatenus laedat auc decoloret.« (I, 15.)

33 CDH II, 6.

34 Tako primjerice veliki poznavatelj Anzelmove misli Anselm Stolz tvrdi da je Anzelmove teorije zadovoljštine juridički i nepovijesno koncipirane. Vidi A. Stolz, *Anselm von Canterbury*, München, 1937., 24–25. Na tom tragu je i Stjepan Kušar, »Anzelmo Canterburyjski i 'Cur Deus homo'« 31.

s čovjekom i zato ne može ne spašavati čovjeka.³⁵ Sam čin spasenja također je događaj Isusove slobode. Isus Krist sve čini slobodno (»sponte«).³⁶ Ne postoji nikakva prisila Boga Oca prema Sinu.³⁷ Isto tako, slobodni Bog nije krvoločni Bog koji bi uživao u patnji i smrti svojega Sina kako bi bio zadovoljen. Ne, Bog ne voli patnju i smrt, protivi joj se.³⁸ Međutim, u Isusu Kristu Bog preuzima i patnju i smrt jer zna da jedino tako može spasiti čovjeka.

Međutim, Božje se spasenje ne može dogoditi bez čovjekove slobode. Čovjek treba slobodno dati ono što nije dužan dati, a time dati više nego što je prije bilo. To je, prema Anzelm, čovjek Isus Krist ostvario svojom slobodnom predanošću u smrt. Naime, svi su ljudi dužni umrijeti zbog grijeha. Kako je Krist bez grijeha, on nije bio dužan umrijeti, ali je umro te time dao ono što nije bio dužan dati.³⁹ Zato spasitelj ne može biti samo Bog, nego i čovjek, Bogočovjek. Koliko je Anzelm važan odnos čovjekove slobode spram Božje potvrđuje i činjenica da je on prvi teolog koji je u cijelosti iz svoje soteriologije isključio davla.⁴⁰ Prema patrističkoj tradiciji, čovjek je nakon istočnoga grijeha pao pod vladavinu davla te je davao dobio pravo na čovjeka. Kako je davao također htio imati pravo i na Isusa Krista, on je time učinio nešto što nije smio, a to je nepravda, jer je Isus Krist bio nedužan. Zbog toga je Bog po Isusu Kristu oslobodio čovjeka iz vlasti davla. Anzelma ta teorija uopće ne zanima. On u središte stavlja odnos Božje i čovjekove slobode, njihov dramatičan odnos koji se jedino može razriješiti zadovoljstvom Bogočovjeka. Isus Krist je svojom zadovoljstvom, kao Bog i kao čovjek, čovjeku omogućio da bude »čist biser«, da po njemu dobije udjela u ne-

35 CDH II, 4: »Sponte se ut perficeret inceptum bonum quasi obligavit.« Anzelmo u tom kontekstu razlikuje »prethodnu« (»praecedens«) i »susljednu« (»sequens«) nužnost. U Bogu može postojati samo »susljedna nužnost« koja proizlazi iz njegove slobode kojom on samoga sebe obvezuje da djeluje na određen nužan način. (CDH II, 17.) Balthasar dobro uvida da je Anzelmo time samo racionalno objasnio biblijskoga Boga koji je Bog saveza s čovjekom. (Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik* III, Einsiedeln, 1980., 235. Također *Herrlichkeit* II, 1, 254.) Bog se savezom obvezao biti za čovjeka. Zato je i razumljiva česta uporaba pojma »debere« kod Anzelma, što je opet u skladu s novozavjetnim grčkim »dei«, »treba«.

36 CDH I, 9.

37 CDH I, 8: »Deus pater non, quemadmodum videris intelligere, hominem illum tractavit aut innocentem pro nocente morti tradidit. Non enim eum invitum ad mortem ille coegit auc occidi permisit, sed idem ipse sponte sua mortem sustinui, ut homines salvaret.«

38 CDH I, 10: »Quoniam ergo patri filii voluntas palcuit, nec prohibuit eum velle aut implere quod volebat; recte voluisse aut filius mortem tam pie, tam utiliter sustineret — quamvis poenam eius non amaret — affirmatur.«

39 CDH II, 11. Anzelmo se pita nije li Isus Krist bio dužan i umrijeti, ukoliko čovjek treba biti dužan dati uvijek bolje, više, a to bi bila upravo smrt. To ga dovodi do monaškoga zavjeta djevičanstva. Naime, kao što čovjek nije dužan Bogu dati bolje, a to je djevičanstvo spram braka, tako i Isus Krist nije bio dužan umrijeti, ali je to učinio iz ljubavi. (CDH II, 18.)

40 CDH I, 7. Anselm Stolz upozorava na opasnost ispuštanja davla iz kršćanskoga poimanja spasenja. Time se stavlja po strani tzv. »fizičko shvaćanje« otkupljenja, gdje je naglasak na čovjekovo fizičko premještanje iz davlova eona u Kristov eon. Jedino tako spasenje za Stolz dobiva svoju cjelovitost i ozbiljnost. (*Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936., 64–81.) Koliko je Anzelm stalo do čovjekova dostojanstva svjedoči i njegovo promišljanje, koje će kasnije preuzeti svi srednjovjekovni teolozi, da spasitelj ne smije nikako biti samo čovjek, jer bi time čovjek bio sluga drugomu čovjeku. A to se protivi čovjekovu dostojanstvu. (CDH I, 5)

beskome gradu. Anzelmo je tako svojom grandioznom teorijom zadovoljštine predstavio kršćansko poimanje spasenja koje odgovara Božjemu i čovjekovu dostojanstvu. Spasenje je dramatičan događaj Božje i ljudske slobode: »Ukoliko je Anzelmo kao prvi soteriološke motive Pisma pokušao smjestiti u kruti racionalni 'sustav', u njega se pojavila kao još nikad do tada dramatika otkupljenja svijeta u Kristu, ne samo sadržajno, nego i formalno.«⁴¹ Ljudska sloboda zahtijeva zadovoljštinu Bogočovjeka, kojom biva zacijeljena i spašena. Kristova je »egzistencija, u kojoj se zlo pozorno kontemplira, ispačuje i u gesti čiste molitve preobražava. [...] Zadovoljština je pozorno–vidovito ponavljanje ljudske egzistencije pod uvjetima vladavine zla, prolaznoga, raspršenoga, kao i lažne plašljivosti te lažnoga nasilja.«⁴²

No i ovdje se pokazuju granice Anzelmove dijalektičko–racionalnoga »intellectus fidei.« Prema Hansu Ursu von Balthasaru, pet je osnovnih odrednica biblijskoga pristupa Kristovu spasenjskom djelu: spasenje kao predanost Božjega Sina, spasenje kao preuzimanje grijeha i prokletstva svijeta, spasenje kao oslobađanje od ropstva grijeha, spasenje kao uvođenje u život Trojedinoga Boga i spasenje kao događaj Božje ljubavi.⁴³ Balthasar je mišljenja da je Anzelmo preslabo istaknuo drugi vid, a to je spasenje kao preuzimanje grijeha i prokletstva svijeta. On ništa ne govori o Kristovoj nutarnjoj muci, boli i napuštenosti, njegovoj nutarnjoj drami kao izričaju preuzimanja grijeha, tmina i zla ovoga svijeta. Anzelmo je pak u cijelosti zapostavio četvrti vid, uvođenje u život Trojedinoga, posebice Kristovo uskrsnuće i Duha Svetoga.⁴⁴ O tomu nema nikakva govora. Stoga se moguće složiti s Balthasarovom kritičkom prosudbom Anzelmove teorije zadovoljštine, koja je, smatram, posljedica dijalektičko–racionalne metode, metode »accedere«. Ta metoda, premda se koncentrira vrlo snažno na određen vid vjere, i to na onaj misaono jasan i nužan, ipak sa sobom nosi određeni teološki redukcionizam. Anzelmove metode zapostavlja druge isto tako važne, ako ne i još važnije vidove vjere, premda oni nisu misaono jasni i nužni. To je vidljivo i u »Cur Deus homo«. Naime, upravo udioništvo u životu Trojedinoga Boga, koji se ostvaruje po Kristovu uskrsnuću u Duhu Svetomu, pripada dinamizmu vjere shvaćene kao »quaerere«. Jer, za čim li drugim vjernik »traga« u svojoj slobodi ako ne za slobodom koja se ostvaruje u životu Trojedinoga Boga?

Na kraju se još treba vratiti temi anđela. Sada postaje razumljivo zašto poduži ulomak o anđelima djeluje pomalo nespretno, kao da ne spada u samo djelo te ga većina Anzelmovih poznavatelja zaobilazi. Da je Anzelmo koncipirao ange-

41 Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik* III, 237.

42 Elmar Salmann, »Die Logik der Sühne. Zur Genese religiöser Vernunft«, u: Paul Gilbert – Helmut Kohlenberger – Elmar Salmann (prir.) *Cur Deus homo*, 843s.

43 Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik* III, 221–223.

44 Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik* III, 225s, 240–241. Sličnog je mišljenja i Paul Gilbert, »Violence et liberté dans le Cur Deus homo«, u: Paul Gilbert — Helmut Kohlenberger ed Elmar Salmann (prir.) *Cur Deus homo*, 673–695. Prema našem mišljenju, zapostavljanje upravo toga četvrtog vida jest glavni razlog zašto je cijela teorija zadovoljštine stvorila dojam hladnoga, juridičkoga poimanja spasenja. Isto i Stjepan Kušar, »Anzelmo Canterburyjski i 'Cur Deus homo'«, 33–35.

lologiju u kontekstu »intellectus« shvaćenoga kao »quaerere«, nauk o anđelima dobio bi svoje jasnije značenje. Jer, po Isusu Kristu, po njegovoj spasenjskoj zadovoljštini, čovjek dobiva udjela u anđeoskome »metafizičkom bivstvenom poretku«⁴⁵, gdje može kao »čist biser« cijelim svojim bićem hvaliti i slaviti Gospoda.

Dakako, ove kritičke primjedbe spram Anzelmovih veličanstvenih djela ništa ne umanjuju, nego naprotiv tek pokazuju svu aktualnost i važnost njegove misli za promišljanje Kristova spasenjskog djela, kao i za razumijevanje čovjeka, njegova postojanja u uvjetima ovoga svijeta.

*Zaključak*⁴⁶

»Intellectus fidei« Anzelma Canterburyjskog predstavlja u povijesti teologije neobičnu iznimku. Ako se pogleda povijest teologije prije i poslije Anzelma, nitko nije takvom odvažnošću, izravnošću i intenzivnošću naglasio racionalnost vjere. Premda za Anzelma, kao i za svakoga kršćanskog teologa, vjera ne počiva na razumu, nego na Božjemu svjedočanstvu, on je mišljenja da vjera u sebi sadrži racionalnost koja je toliko očita, toliko »nužna« da ju razum ne može ne spoznati i ne prihvatiti. Anzelmo je jamačno svjestan ograničenosti racionalnosti vjere, što on uvijek iznova pokazuje svojim »ekstremnim nezadovoljstvom«, ali ta ograničenost prema njemu proizlazi jedino iz nedostatka unutarnje askeze razuma, mogli bismo reći, iz nedostatka monaškoga načina mišljenja, a to je povlačenje iz svijeta u sebe, u mir promišljanja gdje se razumu pruža jasnoća i nužnost racionalnosti vjere. U Anzelma se može dobiti dojam da monastički »intellectus fidei« dobiva već sada udjela u jasnoći i nužnosti buduće »visio Dei«.

Tim je golemim »naporom pojma«, naporom koji bismo mogli nazvati monaškim naporom pojma, Anzelmo postigao duboke uvide ne samo u racionalnost vjere, nego je upravo po vjeri ukazao na još nedomišljene mogućnosti razuma kao takvoga, što će kasnije oblikovati cjelokupnu europsku misao do danas. To se odnosi na Anzelmovo promišljanje Božje opstojnosti, kao i na razumijevanje spasenja pod vidom zadovoljštine. U tomu se krije golemi Anzelmovi zaslugi koja ostaje i treba ostati trajni izazov svakoj budućoj teologiji, teologiji koje se nikad ne smije uljuljati u sigurnost već spoznatoga, a kamoli izgubiti golemu strast za trajnom spoznajom onoga što se vjeruje.

No, upravo u tomu leži i problematika Anzelmovih »intellectus fidei«, kako smo nastojali pokazati ovim člankom. Čini se da se njegova teološka metoda u mnogo čemu približava gnozi i gnostičkoj teološkoj metodi. Naime, u središtu gnostičkoga nauka jest spoznaja. Spoznaja jest sve, spoznaja je spasenje, o spoznaji ovisi pristup božanskom, spoznaja jedino omogućuje razumijevanje cjelokupne zbilje. Vjera pak ne igra nikakvu ulogu, nesigurnost vjere neprihvatljiva je za gnostičko poimanje spasenja. Isto tako, gnoza je bila misaoni sustav koji je radikalno nijekao povijesnost, odnosno gnoza je nudila apsolutnu slobodu od svijeta, izlazak iz svijeta i iz povijesti. Upravo te značajke gnoze, apsolutizacija spoznaje i nijekanje

45 Erik Peterson, *Theologische Traktate (Von den Engeln)*, Würzburg, 1994., 225.

46 Ovaj zaključak je zbog pogreške uredništva ispušten u tiskanom izdanju.

povijesnosti, mogu se primijetiti i u Anselmovoju teološkoj metodi. Dakako, daleko od toga da Anselma Canterburyjskog nazovemo gnostičkim misliocem. Ipak, mišljenja smo da Anselmo nije u cijelosti izbjegao tu opasnost te je to jedan od glavnih razloga zašto je teologija kasnije napustila njegovu teološku metodu, njegov »intellectus fidei«.

Anselm's »Intellectus Fidei« with a Review of »Cur Deus homo«

*Ivica Raguž**

Summary

The article ponders the »intellectus fidei« method of theological reflection developed by Anselm of Canterbury which we shall present as being dialectic-rational. Unlike patristic theology, wherein the »quaerere« method predominates – the search for God, for the face of God - Anselm utilizes mostly the »accedere« method, clarity of the mind expressed in »rationes necessariae«. Though Anselm is not a rationalistic theologian, of which he is frequently accused, the article points out the problematicity of his dialectic-rational »quaerere« method. This is particularly evident in his work »Cur Deus homo« which is discussed in the second section. The basic aspects of this work are portrayed with a special emphasis on Anselm's angelology which represents the hidden core of the complete argumentation on atonement. This work also is assessed in a positive way, but not without indicating the limitations of Anselm's dialectic-rational method therein.

Key words: Anselm of Canterbury, atonement, salvation, faith, reason, Cur Deus homo

* Associate Professor Ivica Raguž, Ph.D., The Catholic Faculty of Theology in Đakovo. Address: The Josip Juraj Strossmayer University in Osijek, Croatia, Petra Preradovića 17, p. p. 54. E-mail: ivica.raguz@os.t-com-hr